



*Manzo, Silvia*

## La Filosofía en la Modernidad : Interpretaciones historiográficas y proyecciones contemporáneas

### Programa de Actualización Docente

*2 de junio al 6 de julio de 2009.*

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica editada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

[www.memoria.fahce.unlp.edu.ar](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar)

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

[www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar](http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar)

#### Cita sugerida

Manzo, S. (2009) *La Filosofía en la Modernidad : Interpretaciones historiográficas y proyecciones contemporáneas* [En línea]. Programa de Actualización Docente, Ciclo de Conferencias de Filosofía, 2 de junio al 6 de julio de 2009, La Plata. Disponible en: [http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.519/ev.519.pdf](http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.519/ev.519.pdf)

#### Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

[http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/.](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/)

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode.>

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

# **LA FILOSOFÍA EN LA MODERNIDAD : INTERPRETACIONES HISTORIOGRÁFICAS Y PROYECCIONES CONTEMPORÁNEAS**

**Silvia Manzo**

---

*Universidad Nacional de La Plata*

## **Filosofía e historia de la filosofía**

Las narraciones que presentan la filosofía moderna como un periodo particular de la historia de la filosofía, al igual que las narraciones sobre otros periodos de la historia de la filosofía, son deudoras tanto de determinadas concepciones de la filosofía como de ciertas concepciones de su historia y de la historia. La mirada hacia el pasado filosófico se sitúa en un presente que, implícitamente o no, delimita el campo de lo que sería la filosofía y lo propiamente filosófico, delimitación que implica una selección de las manifestaciones que caracterizan la filosofía, por ejemplo sus autores, sus problemas, sus escenarios y sus formas discursivas. Dicho de otra manera, al narrar una historia de la filosofía se determinan de alguna manera quiénes son filósofos, qué temas son filosóficos, dónde se hace filosofía y cómo se escribe filosofía, entre otras cosas. A su vez, la narración histórica de las expresiones de ese pasado asume ciertas posiciones acerca de la historicidad de lo filosófico, de sus relaciones con los diferentes ámbitos de su emergencia, de sus métodos de investigación y de las modalidades discursivas deseables para esta narración.<sup>1</sup>

Sin embargo, pocas veces los historiadores de la filosofía tienen por costumbre hacer manifiesto el punto de vista y los métodos a través de los cuales hacen historia, acaso porque muchos de ellos raramente reflexionen en profundidad sobre ello. Es decir, en los libros de historia de la filosofía no es muy habitual encontrarnos con una presentación explícita de por qué y cómo se cuenta esa historia. Más aun, suele ocurrir, al menos en nuestro medio, que en los planes de estudio de las carreras de filosofía no

---

<sup>1</sup> Para evitar confusiones, conviene recordar que la palabra “historia”, en este contexto, tiene dos sentidos, sentidos que otros idiomas, como el alemán, denotan mediante dos palabras diferentes. Siguiendo una distinción tradicional establecida por Hegel, podemos señalar que, por un lado, “historia” se refiere a los hechos ocurridos en el pasado –en latín, *res gestae*. Por otro lado, usamos la misma palabra para denotar la narración de los hechos pasados –en latín, *historia rerum gestarum*.

se incluyan contenidos en este sentido que problematicen la historicidad de la filosofía en sus objetos y sus contenidos. La ausencia de una reflexión historiográfica en el ámbito de la filosofía resulta particularmente llamativa y se nos presenta como paradójica, cuando advertimos que desde hace mucho tiempo tanto en la enseñanza como en la producción de textos filosóficos hay un claro predominio de la historia de la filosofía. Frente a esta situación cabe preguntarse: ¿cómo es posible que los filósofos no se pregunten cómo y por qué hacen historia de la filosofía, si a lo que principalmente se dedican es a la historia de la filosofía? ¿Cómo es que los profesionales de la filosofía se han olvidado de hacerse esas preguntas? Volveremos más adelante a esta paradoja, para tratar de entender las causas de estas omisiones.

Por supuesto, siempre hay excepciones. Algunos filósofos contemporáneos --en proporción no son muchos pero, yo diría, son cada vez más--, se interesaron por preguntarse cómo y por qué hacen historia de la filosofía. Y, como era de esperar, sus respuestas a estas preguntas fueron bastante variadas. Me permito señalar sólo algunas de ellas, no necesariamente las que más me gustan. Simplemente las presento muy resumidamente como posibles modelos que nos ayudarán a re-pensar la historia de la filosofía en la Modernidad.

El filósofo contemporáneo norteamericano Richard Rorty ha distinguido cuatro géneros de historia de la filosofía: la reconstrucción racional, la reconstrucción histórica, la doxografía y la historia del espíritu (*Geistesgeschichte*). La reconstrucción racional sería una aproximación al pasado filosófico a partir de los problemas que resultan significativos para los filósofos del presente. En ella, el historiador filósofo simula un dialogo con los filósofos muertos. Les hace preguntas, los critica o los aprueba tomando como base sus presentes convicciones, sus categorías y su propio lenguaje. Poco le importa si esas preguntas eran significativas para los filósofos del pasado a quienes interpela. Tampoco le preocupa si tales palabras y categorías podrían ser entendidas por su supuesto interlocutor. Desde esa perspectiva, los filósofos del presente (al menos algunos de ellos, según Rorty) saben más cosas que los del pasado, se encuentran en una situación de superioridad, de mayor conocimiento de la verdad. Por ello, están en condiciones de juzgar a los muertos y de “re-educarlos”, rescatar de ellos aquello que se acerca a las posiciones que adopta el filósofo del presente y corregir sus errores. Si bien Rorty asume que ese procedimiento es anacrónico, no ve en ello motivo alguno de objeción siempre que se lo lleve a cabo con el reconocimiento de tal anacronismo.

Por otro lado, la reconstrucción histórica busca una interpretación de los filósofos del pasado situándolos en su contexto histórico, tratando de comprenderlos desde su propia época, recreando su escenario intelectual, su lenguaje, su vida, sus intereses. Sería como tratar de “meterse en la cabeza” de esos autores, imaginar lo que ellos pensaban, poniendo “entre paréntesis” el conocimiento que tiene el historiador en su presente. Ambas reconstrucciones, la racional y la histórica, según Rorty, pueden ser complementarias y no deberían considerarse como excluyentes. En este sentido, es así de la perspectiva contextualista que se podría comprender al mismo tiempo las causas de la ignorancia de los autores del pasado e incluso disculparlos por ello, cuando los evaluamos desde nuestro presente. Son valiosas por sí mismas y merecen ser puestas en práctica.

En cambio, el género que denomina “doxografía” le merece a Rorty un juicio negativo y por ello, luego de reconocer que se trata de la práctica historiográfica más conocida, propone descartarla. Este género se presenta como una mera recopilación enciclopédica, una especie de inventario, un anticuario que repasa la filosofía desde sus más remotos comienzos hasta la actualidad, sin justificar en modo alguno su clave de interpretación ni de problematización. Sin embargo, presupone sin explicitar el contenido de lo filosófico e impone problemáticas a un canon que no se interesó por tal problemática o viceversa. Habla de la filosofía como si fuera perenne y constantemente la misma, como un campo cuyos problemas han sido siempre los mismos en todo tiempo y lugar. Se ve forzada a que todos los autores que repasa tengan algo que decir sobre los problemas que asume como constantemente presentes en el filosofar. No admite que eventualmente se dan intereses contingentes de una época por un problema en especial.

Justamente en contra de este supuesto de la naturaleza perenne de la filosofía, se presenta el género que, al decir de Rorty, es la “historia del espíritu” (*Geistesgeschichte*, denominación que refleja su paradigma hegeliano). Esta mirada historiográfica importa una mirada centrada en las problemáticas de la filosofía y sostiene cuáles son los verdaderos y fundamentales problemas de la filosofía, estableciendo un canon a partir de ello. Sostiene que hay problemas fundamentales de la filosofía que son importantes *per se* y justifica el canon construido, aun cuando pueda reconocer que en la historia otros autores se interesaron por temas que deberían ser considerados menores, contingentes, pasajeros. A diferencia de la reconstrucción racional no tiene interés particular por ciertas soluciones de ciertos filósofos a determinados problemas, que podrían no ser

necesariamente los más importantes de la filosofía. A diferencia del que hace una reconstrucción histórica contextualista, le interesa jerarquizar autores mayores y menores en función de los problemas abordados. A diferencia de la doxografía no impone esos problemas a todos los filósofos ni les hace tomar posición por lo que no les interesó, sino que simplemente selecciona los filósofos que tomaron parte en los problemas fundamentales y recorta así lo verdaderamente filosófico.

A estos géneros propuestos por Rorty, me gustaría sumar las reflexiones del filósofo Charles Taylor en su defensa de la visión histórica de la filosofía. De ellas me gustaría destacar dos tareas que le pertenecen a la historia de la filosofía, la función explicitadora y la función emancipatoria, que muestran claramente por qué la práctica de la historia de la filosofía es ella misma filosófica. Coincido con Taylor en que la filosofía es una actividad que, en lo esencial, se dedica a examinar lo que pensamos, creemos y hacemos, de modo que hace más visible lo que habitualmente de otra manera damos por supuesto. El examen que realiza la actividad filosófica nos da la posibilidad de explicitar el por qué de nuestras prácticas y discursos. Precisamente aquí tiene sentido la historia de la filosofía, dado que la explicitación más acertada se puede lograr sólo cuando nos remontamos a los orígenes de lo que está tácito, mediante una explicación genética. Ese recorrido nos permite recordar (o, en muchos casos descubrir) cómo fue que se estableció determinado paradigma filosófico. Nos hace ver, al mismo tiempo, que la manera establecida de hacer y pensar la filosofía es apenas una de las tantas maneras posibles; no la única. Esta función explicitadora, heurística y, yo diría, pedagógica de la historia de la filosofía, se liga con una función emancipatoria. En este sentido la historia de la filosofía se articula con el anhelo de la filosofía por ser original, por proponer algo nuevo y distinto, anhelo particularmente presente desde la Modernidad. En este sentido, la búsqueda filosófica se propone superar la filosofía establecida, liberarse de ella. He aquí cuando la historia puede cumplir su tarea emancipatoria. Si queremos cambiar y criticar el sistema filosófico imperante es necesario descubrir sus orígenes, lo que ha quedado olvidado con el correr del tiempo en la medida en que se fue instalando, naturalizando, determinada práctica filosófica. Sin duda, algo que ha quedado en el olvido y se ha naturalizado en la filosofía actual es el “giro histórico” que se ha instalado desde hace unos doscientos años. Me referiré a la historia de ese olvido en las secciones que siguen.

## **La conciencia histórica moderna**

En el periodo que se extiende aproximadamente entre los siglos XVII y XVIII se da una transformación de la autoconciencia histórica que se revela en las mutaciones de los significados de la palabra “moderno”. Para entender esta transformación será conveniente echar una mirada a la representación del tiempo histórico que caracterizó a los periodos precedentes. La visión de la historia característica de la Antigüedad asume un esquema cíclico de la historia, sin teleología, según el cual se da una recurrencia del pasado en el presente y el futuro. Por su parte, la Edad Media se veía a sí misma como un eslabón de la historia lineal de la teleología de la Salvación, revelada en las Sagradas Escrituras. Sus hitos son la creación del hombre en el Paraíso, la caída Adánica, la encarnación de Jesucristo en la Tierra y la segunda venida de Cristo en el momento final de la historia. En la presentación agustiniana, las etapas de esa historia se distinguen a través la metáfora de las tinieblas (el pecado) y la luz (Cristo). Su relato manifiesta la conciencia de estar viviendo en la última edad del mundo, cada vez más cerca del fin de la historia. En términos intelectuales, los medievales se ven a sí mismos insertos en una tradición, cumpliendo el doble rol de conservadores y a la vez superadores del pasado, tal como se presentan en la conocida frase de Bernardo de Chartres: “enanos sobre hombros de gigantes.”

La contraposición entre la luz y las tinieblas será utilizada recurrentemente como metáfora de los tiempos históricos. Reaparecerá en el siglo XIV en Petrarca, quien describe amargamente su propio tiempo como una edad de oscuridad, fruto de la decadencia del imperio romano y la corrupción de la Iglesia. Para Petrarca, la luz se encuentra no ya en un futuro de salvación, prometido por el providencialismo cristiano, sino en el pasado antiguo. Con ello, Petrarca realiza una ruptura con respecto al Medioevo y marca así la senda a seguir por la conciencia histórica del Renacimiento. En el siglo XV la crisis iniciada en la baja Edad Media culmina en una autoconciencia histórica sin precedentes. Los filósofos renacentistas se veían a sí mismos como protagonistas de una nueva edad de la humanidad que recuperaba el saber más puro de la Antigüedad greco-romana, rescatándolo de la decadencia en la que se había sumergido durante siglos. La luz propia de la Antigüedad revivía, renacía, en el siglo XV y así dejaba atrás ese periodo de oscuridad y tinieblas, ese intermedio histórico, esa era vacía que sólo cabía denominar “Edad Media”. Tal interpretación y reapropiación del

pasado descansa en una idea cíclica de la historia asociada con la sucesión nacimiento – muerte – renacimiento. La vuelta a la vida del pasado no suponía un comienzo completamente original sino una recuperación, una imitación e incluso una veneración del pasado perdido. Más allá de la diversidad de matices propia de todo momento histórico, el intelectual del Renacimiento creía que su misión era mirar al pasado para aprender de él.

Nuevamente, en el siglo XVII, se producirá una innovación decisiva en la autoconciencia histórica. La famosa querrela entre antiguos y modernos, iniciada en el seno de la Academia de Ciencias de París en 1687, sintetiza los contenidos claves de esta transformación retomando una confrontación ya surgida en siglo XV con el advenimiento del Humanismo. Uno de sus principales promotores fue Charles Perrault que en 1688 publicó *Paralelo de los antiguos y los modernos en lo que concierne a las artes y las ciencias*, un texto donde dejaba sentado como un hecho indudable que los modernos estaban por encima de los antiguos. Para Perrault las obras de autores encumbrados de la Antigüedad como Platón y Homero tenían sus momentos de tedio y de mala calidad. Creía, en cambio, que los “modernos” superaban en mucho a los más altos exponentes de las letras y las ciencias de los “antiguos”. Estas declaraciones provocaron reacciones adversas y suscitaron largas discusiones entre los hombres de letras. Si bien el espacio donde surgió la disputa era el ambiente literario sus alcances se extendieron a los campos de la ciencia y la filosofía en general. Las palabras de Perrault tuvieron tanto eco porque recogían un conjunto de ideas sobre la historia, el conocimiento y el arte que se encontraba en germen ya en algunos pensadores del siglo XV y alcanzaron su vigor en el siglo XVII, alimentadas por el proceso conocido como Revolución Científica en paralelo a la construcción de la concepción moderna del progreso.

Los ojos de los intelectuales modernos miran hacia adelante con la convicción de que hay mucho más para saber y que el desafío del presente es superar el pasado. La idea del progreso ineludible se va instalando en los filósofos y alcanzará su cumbre en el siglo de las Luces. La imagen de la historia cambia así de forma radical. No se trata ya de una rueda que gira sobre sí misma repitiendo ciclos, sino de una flecha que tiende inexorablemente hacia adelante, un mejoramiento de las artes y las ciencias, de las sociedades y de la humanidad como un todo. La etapa de los antiguos es asimilada con la infancia en la que los hombres son inexpertos, dan los primeros pasos, balbucean. El

presente de los modernos representa una edad de madurez, que alberga la experiencia del pasado y se encuentra en mejores condiciones para la vida y el conocimiento. No hace falta volver a los antiguos para superar el pasado, como pretendían los autores del Renacimiento. No se trata del nacer de nuevo de la Edad de Oro primigenia, sino de seguir creciendo, de madurar, de “salir de la minoría de edad” como diría Kant en el siglo XVIII, marcando a fuego para siempre el sentido de la palabra “Ilustración”. La humanidad madura, pero no envejece, no va hacia la muerte y la enfermedad, al decir de Fontenelle. Precisamente en la Francia de Fontenelle, donde se da la disputa entre antiguos y modernos, hay un gran optimismo y una profunda veneración por los avances de la ciencia que surgen de las sociedades científicas como la Academia de París y la Royal Society de donde salen los geniales aportes de Newton. En ese clima serán los promotores de la Enciclopedia como Voltaire, Diderot, D'Alembert y muchos otros los principales difusores del newtonianismo como abanderado del progreso humano.

Con la emergencia de esta nueva conciencia, la palabra “moderno” sintetiza las capas de significados que fue acumulando a lo largo de un complejo proceso que llevó siglos. El término “moderno” que primariamente tiene un sentido meramente temporal y cronológico (actual, reciente), pasa a adquirir un significado cualitativo (nuevo, distinto) y finalmente adquirirá un matiz valorativo de superioridad: “moderno” significa mejor. Estrechamente asociado con él, se encuentra el término “nuevo” que abunda en los títulos de las obras filosóficas de la época. La *nova aetas*, que en el pensamiento cristiano hace referencia al tiempo por venir, ese tiempo que no es más que el comienzo del fin de la historia, cambia de sentido hacia 1500 y se profundiza con la emergencia de la idea de progreso. Esa nueva perspectiva importa la conciencia de que el futuro (la *nova aetas*) ya ha comenzado y que es una superación del pasado. La historia se piensa como un tránsito dirigido al futuro. En esa transición se da una reflexión sobre la propia época sin precedentes: “nuestro tiempo, el tiempo actual, es el tiempo nuevo, el tiempo mejor”. La ruptura con el pasado será emblemática en el *ethos* del siglo XVIII que se reflejará en el uso de términos como “revolución”, “emancipación” y “progreso”. En términos de Koselleck, en la época moderna crece notablemente la diferencia entre el espacio de la experiencia (del pasado) y el horizonte de expectativas (del futuro). La conciencia histórica moderna, al decir de Habermas, implica un extraer de sí misma su propia normatividad, sin tomar nada prestado de las épocas que la precedieron. En el mismo sentido, Hans Blumenberg denominará “legitimidad de la Modernidad” a la



capacidad de la época moderna de dar sus propias soluciones a las preguntas generadas por la crisis tardo medieval en sus cuestionamientos sobre la relación entre Dios y el mundo. Su lectura se contrapone a la tesis de Karl Löwith según la cual la idea de progreso, tópico central de la autoconciencia histórica de la Modernidad, es el fruto de una secularización de la escatología cristiana heredada del Medioevo. En ambas la mirada se dirige al futuro: para los medievales hay una garantía divina sobrenatural que alienta la certeza de que el futuro será mejor que el pasado; para los modernos esa seguridad descansa en la confianza en las capacidades de la luz natural de la razón.

### **El origen del canon filosófico de la Modernidad y la profesionalización de la filosofía**

La autoconciencia histórica que define a la época moderna impregna el desarrollo de toda la actividad filosófica que se produjo en ese tiempo. La filosofía moderna, que mira al futuro más que a su pasado y se reconoce a sí misma como constituyendo una “nueva edad”, cuenta la historia de sí misma. De tal modo, los propios filósofos modernos comienzan a escribir la historia de la filosofía moderna y se presentan a sí mismos como su último eslabón. Esas narraciones establecieron las bases de la historiografía de la Modernidad y abrieron el camino para la constitución del canon de la filosofía moderna.

¿Cuál es la narración más habitual acerca de la historia de la filosofía que se extendió desde Francis Bacon hasta Immanuel Kant? Durante mucho tiempo ha predominado la imagen de que su gran eje fue el problema del conocimiento, alrededor del cual se habrían desarrollado dos corrientes en fuerte confrontación: el empirismo y el racionalismo. Como ejércitos enemigos territorialmente separados por el Canal de la Mancha, la filosofía británica concentraría los exponentes del empirismo, enemigos de la filosofía continental de neto corte racionalista. Según este relato, a partir de la tensión entre racionalismo y empirismo habría surgido la filosofía kantiana como gran culminación del itinerario filosófico moderno. Los empiristas aferrados a los sentidos, desprecian a los racionalistas convencidos de la fundamentación apriorística del conocimiento. Así fue como se estableció el canon filosófico fundamental de los “siete grandes” de la filosofía moderna: Descartes, Spinoza y Leibniz, por un lado; Locke, Berkeley y Hume, por otro; finalmente, la superación de esta antítesis en la obra de Kant.

El gran estímulo de la concentración del pensamiento moderno en el problema del conocimiento sería el escepticismo que resurge en el Renacimiento y significa una disrupción sobre la cual es necesario tomar partido a favor o en contra. En tal sentido, la filosofía moderna estaría interesada fundamentalmente en la justificación de nuestras creencias y nuestros juicios. El conocimiento queda caracterizado como una actividad (o pasividad) de la mente del individuo. El sujeto del conocimiento que arroja el paradigma hace énfasis en lo individual y lo mental, dejando así de lado como un tema menor y subsidiario cualquier problemática filosófica que aborde lo colectivo, lo extramental y lo práctico. Y así es como se fueron recortando los temas de la filosofía moderna. Todo este relato historiográfico, constituye a grandes rasgos el “paradigma epistemológico de la filosofía moderna” (Haakonssen). Esta es la imagen de la filosofía que nos resulta conocida, la que nos enseñaron y en la que nos sentimos más cómodos. Con diferentes variaciones, innovaciones y matices, sigue siendo la predominante hoy en los cursos de filosofía, sea en la universidad, en los institutos terciarios y en las escuelas.

Se trata de una construcción historiográfica que tiene sus orígenes en la historia de la filosofía contada al menos por algunos filósofos modernos, cuya manera de juzgar el pasado filosófico, se acerca mucho a lo que Rorty llamó historia del espíritu. Aquella forma de hacer historia que establece un canon y se auto-justifica, en este caso con una autoconciencia superadora típicamente moderna. Ya en Francis Bacon podemos encontrar elementos que van en la dirección de ese paradigma. Para hacer una caracterización crítica de las clases de filosofía, Bacon usa la imagen de las arañas, las hormigas y las abejas. Los racionalistas son como las arañas, que tejen sus telas con el material que sacan sí mismas. Ellos tienen la costumbre de construir sus filosofías a partir de las nociones que asumen de antemano en sus mentes, sin darle importancia a la naturaleza externa. Los empiristas son similares a las hormigas. Recogen y acumulan el material externo que les llega por los sentidos. La propuesta de Bacon consiste en realizar una unión entre la facultad racional y la facultad empírica y desarrollar una nueva filosofía siguiendo el modelo de las abejas: tomar los hechos de la naturaleza a través de los sentidos y ordenarlos metódicamente para llegar a las conclusiones que nos ofrece la razón.

En el siglo XVIII la esencia del paradigma epistemológico aparece formulada en dos filosofías de carácter muy diferente: la filosofía trascendental del alemán Immanuel Kant y la filosofía del sentido común del escocés Thomas Reid. Estos autores no

escribieron historias de la filosofía pero desarrollaron su propia filosofía en relación con la de sus predecesores, poniéndose en diálogo crítico con ellos, con la mirada que intenta ofrecer una superación, tan característica de los tiempos modernos. De tal manera, construyeron su propia “historia del espíritu” (Rorty) y establecieron un canon, que finalmente se convirtió en “el” canon de la filosofía moderna. Si bien sus diferencias filosóficas son profundas, sus puntos de acuerdo delinean los elementos esenciales del paradigma epistemológico. Ambos coincidían en oponerse a la crisis escéptica a la que había llegado la filosofía de Hume. También acordaron en rechazar la noción de que el conocimiento se basa en ideas originadas en los sentidos. En reemplazo de esta noción entendieron que el conocimiento se compone de juicios cuya objetividad está garantizada por condiciones que afectan a todas las mentes individuales, sean los principios del sentido común (Reid) o las categorías (Kant).

Al parecer, fue Reid el primero en hacer énfasis en la tríada empirista Locke-Berkeley-Hume. Según Reid, la filosofía empirista, que condujo al inaceptable escepticismo de Hume, sería la consecuencia de los errores inherentes al “camino de las ideas” inaugurado por Descartes y sus seguidores racionalistas. Por su parte, Kant sostiene que la historia de la filosofía no debe limitarse a ser meramente una historia empírica, a la manera de la reconstrucción que Rorty llamó “histórica”. La historia debe ser una arqueología filosófica que dé cuenta racionalmente de la naturaleza de la razón. Así es como presenta su propia filosofía como un progreso, una salida superadora de la contraposición entre el dogmatismo de Leibniz y Wolff y el escepticismo de Hume heredero del camino iniciado por Locke.

El paradigma epistemológico que se estableció en gran medida gracias a estas narrativas ofrecidas por Reid y Kant pudo perdurar y llegar a nuestros días, fundamentalmente debido a la institucionalización de la historia de la filosofía como componente esencial de la enseñanza de la filosofía en las universidades del siglo XIX. Los libros de historia de la filosofía fueron la gran estrella de la producción filosófica de ese período y esos libros, más allá de sus variedades, orígenes y tendencias, interpretaban la filosofía moderna siguiendo las líneas comunes de Kant y de Reid.

La institucionalización de la historia de la filosofía como parte de la profesión filosófica responde al fuerte historicismo que se desarrolla en el mismo momento en que se establece la universidad moderna en Europa con centro en Alemania, una de las herencias de la Ilustración. Cuando se funda la universidad moderna en el siglo XIX la

creencia compartida acerca de la naturaleza histórica de la filosofía (como parte de una creencia historicista general), asumida de manera paradigmática por Hegel, se traslada a la enseñanza de la filosofía. En tiempos anteriores, para aprender filosofía no se exigía como un requisito ineludible el conocimiento de la historia de la filosofía. Con el establecimiento de la historia de la filosofía como parte necesaria del saber profesional filosófico se produce lo que ha sido llamado “invasión de la historia” (Carpio) o “giro histórico” (Rabossi) en la filosofía. El giro histórico produjo una radical transformación en la actividad filosófica que llega a nuestro tiempo.

En este punto, volvamos al planteo de la paradoja: ¿cómo es posible que los filósofos de hoy no se pregunten por qué y cómo hacen historia de la filosofía si es aquello a lo se dedican fundamentalmente? La respuesta parece ser, y ahora retomo las palabras de Taylor, que se ha producido un olvido. La historia de la filosofía en la formación profesional de los filósofos de alguna manera se ha “naturalizado”, se ha convertido en algo tan asumido en las prácticas que ni siquiera entra en cuestionamiento por parte de sus propios actores. Es raro que a algún filósofo de hoy en día se le ocurra que la filosofía puede hacerse sin tomar en cuenta la historia de la filosofía. Hacer historia es una práctica tan internalizada, que parece no necesitar justificación alguna. Sin embargo, yo creo que sí es necesaria tal justificación. De lo contrario, me parece que la historia de la filosofía pierde su sentido, no cumple ninguna de sus legítimas funciones y deja de ser filosófica.

Por otro lado, el olvido del que hablo tiene una consecuencia especial en relación con la narración de la historia de la filosofía en la Modernidad. Luego de tantos años de producido el giro histórico, no sólo se ha internalizado la práctica de contar la historia sino también el paradigma epistemológico que da cuenta de la historia de la filosofía moderna. Quiero decir, desde hace unos doscientos años la historia de la filosofía moderna se nos presenta bajo el paradigma epistemológico como si fuera el único relato posible. Como decía, este relato nos resulta conocido, familiar, cómodo. Sin embargo, desde hace algunas décadas a muchos filósofos ese paradigma les ha comenzado a incomodar. Las razones de la incomodidad son distintas. Trataré de analizarlas en lo que sigue.

## **Incomodidad 1 del paradigma epistemológico: los debates contemporáneos sobre la Modernidad**

**Programa de Actualización Docente – 2 de junio al 6 de julio de 2009**

Dirección de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires

U.N.L.P. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Creo que el paradigma epistemológico incomoda de distintas maneras a dos grandes grupos de filósofos: por otro lado, a los filósofos contemporáneos, y por otro lado, a los filósofos /historiadores de la filosofía moderna. La denominación de cada grupo puede ser cuestionable, pero aceptémosla al menos provisoriamente en pos de la necesidad de distinguir un grupo de otro. Vayamos al primer caso. Tengo la impresión de que al menos en la mayoría de los casos la incomodidad de quienes cuestionan la Modernidad desde los intereses y discusiones de la filosofía contemporánea no tiene que ver con el contenido mismo de la narración histórica de la filosofía moderna, sino con las consecuencias contemporáneas de esa narración y de esa filosofía. Es raro encontrar un filósofo contemporáneo a quien le parezca que la reconstrucción del pasado que ofrece el paradigma epistemológico sea errónea o limitada. Antes bien, lo que encontramos son reflexiones acerca del valor de ese paradigma, acerca de sus consecuencias sobre la sociedad y el hombre contemporáneo. Prima en ellos no el interés por la adecuación del paradigma en términos de narración histórica (interés propio de quienes abordan la filosofía moderna desde la reconstrucción histórica al estilo de Rorty) sino el interés por la adecuación o inadecuación en el momento actual de los conceptos filosóficos por ella defendidos. Muchos de ellos hacen una “reconstrucción racional” de la filosofía. Otros establecen un nuevo canon, produciendo una nueva “historia del espíritu” desde los problemas del filosofar que consideran fundamentales.

La incomodidad de la que hablo está directamente ligada con las discusiones que desde hace unos sesenta años distintos filósofos mantienen acerca del significado de la Modernidad. Luego de un largo proceso la palabra “Modernidad” (también y sus derivados) se estableció como categoría historiográfica para designar un periodo de la historia a partir del siglo XIX y siguió siendo utilizado sin cuestionamientos. Sin embargo, hacia fines del siglo XIX ese mismo término (también en su versión “modernismo” en distintos idiomas) comenzó a tener nuevos usos no historiográficos en el campo de la literatura, que luego se trasladaron a la arquitectura y la historia y otros campos. En la filosofía, el significado de la palabra “Modernidad” como denotando un concepto filosófico se convirtió en un importante tema de debate fundamentalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, primero a propósito de las crisis espiritual que sacudió a Europa después de la Segunda Guerra Mundial y, más tarde, en paralelo al surgimiento de posiciones filosóficas que se presentaron como “postmodernas.” En tal sentido, más allá de que el impacto de la posguerra haya perdido su inmediatez originaria y de que las

filosofías posmodernas se hayan eclipsado, las miradas críticas persisten y, al parecer todavía hoy a los filósofos contemporáneos les importa definir qué es la Modernidad y les resulta controvertido emitir un juicio de valor sobre ella. Directamente ligadas, con ello, se encuentran las discusiones acerca del comienzo de la Modernidad. Las alternativas propuestas son numerosas: se inicia en el Renacimiento, en la Reforma religiosa, en Descartes, en Kant, entre otras hipótesis. Se trata de discusiones complejas, acaso secundarias, en tanto subsidiarias de la primera cuestión.

Me remito, entonces, a hacer apenas un repaso de algunas revisiones de la Modernidad filosófica propuestas por los filósofos situados en los problemas de la filosofía contemporánea. Allí, se plantea una amplia variedad de nuevas lecturas que abren un complejo abanico de matices con puntos de coincidencia y de disidencia: posicionamientos críticos sobre la noción de sujeto construida en la Modernidad (Michel Foucault), énfasis en las peculiaridades de la conciencia histórica moderna y una reivindicación de la Modernidad como un proyecto inacabado digno de ser recuperado (Jürgen Habermas), reivindicación de la agenda filosófica del Renacimiento que fomentaba la tolerancia, la libertad y la valoración de la esfera de la práctica antes que del conocimiento teórico (Stephen Toulmin); rechazo de los grandes relatos de la Modernidad dentro de las filas de la postmodernidad (François Lyotard, Gianni Vattimo) como de quienes miran amargamente la autodestrucción del ideal moderno por sus propias contradicciones (Theodor Adorno, Max Horkheimer). Por su parte, Bruno Latour sostiene que en verdad nunca hemos sido realmente modernos, dado que el proyecto mismo de la Modernidad contiene una suerte de hibridación, que en cierta medida nos sitúa en una posición ambigua entre la premodernidad y la modernidad propiamente dicha.

## **Incomodidad 2 del paradigma epistemológico: la renovación de los estudios historiográficos de la filosofía moderna**

Vayamos a otro tipo de incomodidad producida por el paradigma epistemológico. En este caso los afectados son los filósofos / historiadores de la filosofía moderna, entre los que me incluyo. Se trata de quienes practican la historia de la filosofía de manera más o menos similar a lo que Rorty denomina “reconstrucción histórica”. Para ellos, el paradigma epistemológico es incómodo porque resulta inadecuado, estrecho, erróneo,

inexacto. Desde hace algunas décadas, las nuevas tendencias en los estudios historiográficos ponen de manifiesto que es necesario revisar el significado y los alcances de los temas, los autores, los textos y los contextos de la filosofía moderna. Tal revisión nos revela que el campo de estudios de la filosofía moderna se amplía notablemente y supera los estrechos márgenes del paradigma historiográfico tradicional según el cual el eje del pensamiento filosófico moderno fue el problema del conocimiento. En suma, la nueva tendencia en la historiografía de la filosofía moderna encuentra que la focalización del pensamiento moderno en el problema del conocimiento y el canon de los “siete grandes” es insatisfactoria.

Las nuevas miradas historiográficas no necesariamente pretenden desechar por completo el paradigma epistemológico. No obstante, encuentran que sería oportuno mejorarlo para superar sus limitaciones. Sintetizaré algunas de ellas. La oposición entre racionalismo y empirismo se ha convertido en una simplificación excesiva de la filosofía moderna que por momentos se ha fosilizado y caricaturizado. El racionalismo como puro apriorismo no se encuentra en ningún exponente. Todos los racionalistas valoraron la investigación empírica. No fueron simples metafísicos de sillón; hicieron experimentos y observaciones científicas. Por ejemplo, Descartes hizo experimentos e incluso admitió la necesidad de hacer una historia natural a la manera baconiana, a pesar de su apuesta por una construcción deductiva de las ciencias a partir de sus primeros principios metafísicos. Por su parte, los empiristas no despreciaron la razón. Asumieron que la mente es una *tabula rasa* sólo en cuanto a contenidos mentales o ideas. Reconocieron la existencia de tendencias, principios ordenadores propios de la naturaleza humana, que no son producto de la experiencia ni se justifican por ella. En este sentido, Hume es uno de los ejemplos más claros.

No es posible hablar de racionalismo y de empirismo como si cada uno constituyera un grupo completamente homogéneo, ni como férreos enemigos, absolutamente independientes uno de otro. Entre los miembros que la historiografía tradicional insertó en cada grupo hubo diferencias muy significativas y esenciales. Pongamos por caso: al piadoso obispo Berkeley probablemente le hubiera molestado mucho que lo incluyeran en la tríada empirista, precisamente junto a Locke, cuya filosofía fue su principal blanco de ataque tanto por su (supuesto) materialismo como por su escepticismo. Tampoco le hubiera gustado quedar vinculado con David Hume quien llevó la crisis escéptica al extremo y fue sistemáticamente acusado de ateísmo. A su vez, hubo

coincidencias e influencias mutuas. Por ejemplo, tanto Berkeley como Leibniz estuvieron muy influidos por el racionalista Malebranche (en el primer caso por el ocasionalismo; en otro caso, por el providencialismo necesitarista). Otra distinción que parece muy forzada es aquella que intenta separar la filosofía continental (racionalista) de la filosofía británica (empirista). Un claro ejemplo contrario es el filósofo francés Pierre Gassendi, a quien incluso se lo podría considerar el verdadero precursor del empirismo. Gassendi, un sacerdote católico interlocutor de Descartes y de Hobbes, entre otros, sostuvo una filosofía de tipo experimental que concluye en un escepticismo moderado y asume la hipótesis atomista (todo ello, tratando de no ser tomado por ateo).

Por otro lado, la nueva historiografía muestra que es necesario incluir todo lo que el paradigma epistemológico dejó afuera o lo que, en el mejor de los casos, reconoció como aspectos “menores” de la filosofía en la Modernidad. Por ejemplo, es necesario sumar otros autores a las figuras consideradas centrales por el canon establecido. Hubo muchos filósofos de gran importancia en la filosofía moderna casi ignorados en la enseñanza de la filosofía como Gassendi, Malebranche, Puffendorf, entre muchos otros. Al mismo tiempo, se encuentra plenamente justificado el estudio de filósofos de menor peso relativo como Clarke, Glanvill o Guelincx. Por otro lado, también se requiere dirigir la mirada a un *corpus* de fuentes que, además de las obras maestras de los “grandes” autores, incluya textos menos conocidos, como los epistolarios y los manuscritos que se hicieron públicos mucho después de la muerte de sus autores. Ello revelará cuán complejas fueron las posiciones de los filósofos canónicos y cuán difícil es reconocerlas en la caricaturización de la han sido objeto. Por ejemplo, encontraremos que el sistema deductivo perfecto que Descartes propone en los *Principia* a veces colisiona con los problemas y con las vacilaciones que manifiesta en su epistolario.

La constelación de debates ligados al conocimiento no puede seguir ocupando un lugar de privilegio como clave de explicación para los desarrollos de la metafísica, la ética, la antropología, la filosofía política, la filosofía de la historia y la teología, característicos del discurso filosófico de la Modernidad. Sin duda hubo una conexión de estos desarrollos entre sí y precisamente en ello reside uno de los rasgos más fascinantes de la filosofía moderna. Al mismo tiempo, la nueva historiografía de la filosofía en general, y no ya la de la filosofía moderna en particular, cada vez más asume que la filosofía necesita ser interpretada a luz de los complejos contextos culturales que la rodearon en el momento de su emergencia. Todo ello implica ampliar el horizonte de la



mirada del historiador para incluir la problemática del género, las biografías intelectuales, las perspectivas interculturales, las historias sociales, las historias institucionales, la problematización del surgimiento y la diferenciación de la disciplinas, además de la ya clásica inclusión de los contextos políticos, religiosos y económicos generales.

Seguramente las imágenes de la filosofía moderna que emergen de las nuevas perspectivas historiográficas no tienen el carácter unificador y sintetizador característico del paradigma epistemológico. Acaso a partir de ellas resulte todavía más difícil definir la Modernidad filosófica y enseñarla de un modo breve y simple. Sin embargo, creo que estas aproximaciones enriquecen nuestro conocimiento histórico, nos permiten reconocer mejor lo que ha quedado olvidado y nos pueden ayudar a crear alternativas cuando queramos desechar aquello que no queremos que la Modernidad nos legue.

### **Bibliografía**

Adorno, Theodor; Horkheimer Max, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, traducción Juan José Sanchez, Madrid, Editorial Trotta, 2004. Traducción de la edición alemana de 1969.

Anderson, Perry, *Los orígenes de la Posmodernidad*, traducción de Luis Andrés Bredlow, Barcelona, Anagrama, 2000. Primera edición en inglés 1998.

Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, Suhrkamp, 1976. Hay traducción inglesa, MIT, 1983.

Carpio, Adolfo, *El sentido de la historia de la filosofía. Ensayo ontológico sobre la 'anarquía' de los distintos sistemas y la verdad filosófica*, Buenos Aires, Eudeba, 1977.

Cottingham, John, *The Rationalists. The History of Western Philosophy*, vol. 4, Oxford, Oxford University Press, 1988.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, traducción Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1991. Primera edición en francés 1966.

Gracia, Jorge J.E., *La filosofía y su historia: cuestiones de historiografía filosófica*, traducción Juan José Sánchez Álvarez-Castellanos, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

Granada, Miguel Ángel, *El umbral de la Modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Herder, 2000.

Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la Modernidad*, traducción Manuel Jiménez Redondo, Buenos Aires-Madrid, Katz, 2008. Primera edición en alemán 1985.

**Programa de Actualización Docente – 2 de junio al 6 de julio de 2009**

Dirección de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires

U.N.L.P. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

- Haakonssen, Knud, "The idea of Early Modern philosophy" en *Teaching New Histories of Philosophy: Proceedings of a Conference, University Center for Human Values, Princeton University, April 4-6, 2003*, Princeton University, 2004, pp. 99-121.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, traducción Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, 3 vols. Primera edición en alemán 1833.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, traducción Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993. Primera edición en alemán 1979.
- Latour, Bruno. *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Madrid, Editorial Debate, 1993. Primera edición en francés 1991.
- Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, traducción Norberto Espinoza, Buenos Aires, Katz, 2007. Primera edición en inglés, 1949.
- Mondolfo, Rodolfo, *Problemas y métodos de la investigación en la historia de la filosofía*, S.M. de Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1949.
- Norton, David Fate, "The Myth of „British Empiricism", *History of European Ideas*, 1, 4 (1981) 331-344.
- Picó, Josep, comp., *Modernidad y postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988.
- Rabossi, Eduardo, *En el comienzo Dios creó el canon. Biblia Berolinensis*, México, Gedisa, 2008.
- Romero, Francisco, *La estructura de la historia de la filosofía y otros ensayos*, edición y estudio preliminar de Juan Torchia Estrada, Buenos Aires, Losada, 1967.
- Rorty, Richard, "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros" en Rorty, Schneewind, J. B.; Skinner, Quentin (comp.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1990.
- Rutherford, Donald, *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2006.
- Schneider, Ulrich, "Teaching the History of Philosophy in 19th-Century Germany" en *Teaching New Histories of Philosophy: Proceedings of a Conference, University Center for Human Values, Princeton University, April 4-6, 2003*, Princeton University, 2004, pp. 275-295.
- Taylor, Charles, "La filosofía y su historia", en Rorty, Richard; Schneewind, J. B.; Skinner, Quentin (comp.), *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 1990.

Toulmin, Stephen, *Cosmopolis. The hidden agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.